



## La fonction magistérielle dans l'Église. À propos d'un ouvrage récent

René-Michel Roberge

Volume 44, numéro 3, octobre 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400402ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400402ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roberge, R.-M. (1988). La fonction magistérielle dans l'Église. À propos d'un ouvrage récent. *Laval théologique et philosophique*, 44(3), 375–391.  
<https://doi.org/10.7202/400402ar>

## LA FONCTION MAGISTÉRIELLE DANS L'ÉGLISE

### À propos d'un ouvrage récent \*

René-Michel ROBERGE

**L**E *MAGISTÈRE INCERTAIN* de notre collègue montréalais André Naud en a surpris plusieurs par son audace. Dans un langage simple et direct, l'auteur aborde les principaux problèmes que pose l'exercice actuel du magistère dans l'Église : le statut du magistère par rapport à la grande tradition ; son autorité en matière de morale ; le rapport du magistère épiscopal au magistère papal ; le contentieux entre le magistère et les théologiens ; enfin, la question de l'autorité du magistère sur la conscience croyante.

Au plan de la méthode, l'auteur commence habituellement par interroger le discours que le magistère tient sur lui-même. Il part de l'hypothèse que « le Magistère se comporte conformément à la manière dont il se définit lui-même »<sup>1</sup>. Après avoir diagnostiqué les insuffisances de la perception que le magistère a de lui-même, il propose des correctifs. Ses observations se ramènent généralement au degré de certitude que peut réclamer, dans chaque cas, l'autorité magistérielle.

Tout en dégageant les thèses de cet ouvrage important, nous essayerons d'en indiquer les forces et faiblesses. Nous suggérerons ensuite quelques pistes pour le renouvellement de la discussion sur les questions soulevées.

#### I — LES PRINCIPALES THÈSES DE L'AUTEUR

Au risque d'être aussi répétitif que l'auteur, nous allons le suivre pas à pas dans sa démarche de manière à mieux refléter son ouvrage.

##### 1 — *Le mal catholique : une question de rapport à la tradition*

Pour André Naud, « rien n'exprime mieux les incertitudes du Magistère concernant sa mission que la manière hésitante et tâtonnante avec laquelle il définit ses propres

---

\* André NAUD, *Le Magistère incertain*. (Collection « Héritage et projet », n° 39), Montréal, Fides, 1987. 270 pages.

1. *Op. cit.*, p. 8.

rapports avec l'Écriture et avec la Tradition »<sup>2</sup>. Il donne comme exemple l'ambiguïté notoire du chapitre II de la constitution dogmatique *Dei Verbum* de Vatican II, ambiguïté déjà relevée par Karl Barth au lendemain du Concile. À la différence de Barth qui n'y voyait qu'un compromis entre conservateurs et progressistes catholiques ou un retour à la doctrine des conciles antérieurs, Naud parle « d'un parti pris rédactionnel, celui de n'utiliser qu'un seul concept de tradition »<sup>3</sup>. Par le biais du concept de tradition vivante, le texte conciliaire aurait glissé du concept de tradition apostolique au concept large de tradition. L'auteur attribue ce glissement à l'influence de Congar. Certains Pères du Concile auraient été conscients des difficultés de cette approche, mais la dynamique du Concile ne leur aurait pas permis d'exiger une refonte en profondeur du texte.

Barth estimait avec raison que ce chapitre II de *Dei Verbum* était un subtil retour à la théorie post-tridentine des « deux sources de la révélation ». Naud y voit une autre manifestation du « mal catholique ». Il est moins convaincant quand il définit ce « mal » comme « une majoration excessive de l'autorité de la tradition de l'Église entendue au sens le plus large »<sup>4</sup>. Il ne s'éloigne alors pas suffisamment de la théorie des deux sources puisqu'il reste prisonnier de la problématique qui devait inévitablement lui donner naissance, à savoir une réduction de la tradition à ses formes d'expressions. La tradition n'est plus norme de foi d'abord en tant que mode de transmission de la foi. La tradition n'est plus le mécanisme fondamental de régulation chrétienne dont tous les autres, y compris l'Écriture, ne sont qu'expressions particulières. La tradition devient alors une règle de foi parallèle aux autres. En réalité, si la tradition ne peut pas devenir un concurrent de l'Écriture, c'est d'abord parce qu'elle ne se situe pas sur le même plan. L'Écriture n'est qu'aménagement privilégié de la tradition chrétienne. C'est à ce titre qu'elle est née de la tradition comme nous l'enseignent les biblistes. Sur ce point, la théologie œcuménique de l'époque de Vatican II était rendue beaucoup plus loin que la théologie catholique<sup>5</sup>. En décrivant le mal catholique comme une exagération du rôle de la tradition, l'auteur reste donc prisonnier de la problématique qui a engendré le mal qu'il dénonce, à savoir le traditionalisme qui est précisément né du fait qu'on en est venu à accorder plus d'importance à la valeur normative des traditions qu'au processus de transmission de la foi qu'elle constitue. Voilà sans doute pourquoi sa critique n'atteindra souvent pas le fond du problème, même lorsqu'elle reprend matériellement les meilleures intuitions de la théologie actuelle. Ainsi, il a tort d'y voir un simple problème de hiérarchie des traditions. Ce que l'auteur aurait dû dénoncer, c'est l'inflation de l'autorité des traditions, magistérielles en particulier, et non l'exagération du rôle de la tradition dans la régulation de la foi. Il aurait du même coup évité une certaine tendance à assimiler tradition et magistère, au détriment non seulement du concept de tradition, mais surtout de celui de magistère compte tenu du sens trop étroit qu'il donne au mot tradition.

2. *Op. cit.*, p. 11.

3. *Op. cit.*, p. 17.

4. *Op. cit.*, p. 23.

5. Voir le *Rapport de la commission théologique sur la tradition et les traditions*, (Foi et Constitution, n° 40), Genève, Conseil œcuménique des Églises, 1963.

Il y a cependant un mal catholique. Et ce mal est bien la « forme catholique du fondamentalisme »<sup>6</sup>. L'auteur le décrit habilement dans deux de ses symptômes principaux : 1) l'admiration inconditionnée de l'Église pour son passé et en conséquence son « refus quasi systématique de revenir de quelque manière sur un enseignement ou une décision passés »<sup>7</sup>, 2) et sa tendance à tenir un langage autoritaire, en particulier « à voir des décisions infaillibles et irréformables partout »<sup>8</sup>. Le mal catholique expliquerait la difficulté, voire l'impossibilité sur certains points, de poursuivre l'*aggiornamento* commencé à Vatican II. Il aurait deux grandes causes. Il s'agirait d'abord d'une conception ambiguë de la « tradition » caractérisée par sa compréhension fixiste de la vérité, son monophysisme doctrinal et son monolithisme ecclésial. La seconde cause serait le « tragique retard que l'on a mis, dans l'Église, à développer des règles valables d'une herméneutique des conciles et, en général, des monuments de la tradition »<sup>9</sup>. Le diagnostic est relativement juste.

Les éléments de reconstruction théologique proposés par l'auteur dans la suite de ce chapitre sont plus décevants. Ils restent superficiels. C'est notamment le cas pour les quatre grandes leçons qu'il entend tirer de sa lecture du deuxième chapitre de *Dei Verbum*<sup>10</sup>. 1) À notre avis, il ne suffit pas de distinguer et de « hiérarchiser les différentes formes de traditions ». Il faut d'abord subordonner la valeur normative de ces diverses formes de traditions objectives à celle, plus fondamentale, de la tradition entendue comme modalité particulière de transmission de la foi. 2) La deuxième suggestion de l'auteur, à savoir de renoncer au concept de « tradition vivante » pour revenir à la notion de « dépôt de la révélation » serait un immense recul. Le concept de « tradition vivante » était précisément, à Vatican II, un premier effort de réhabilitation d'une conception dynamique de la tradition. En dehors de cette perspective, il ne peut être qu'équivoque comme l'auteur l'a par ailleurs bien observé. 3) Sa troisième leçon concerne le sens de l'expression tridentine reprise à Vatican II : « *L'une et l'autre (l'Écriture et la tradition) doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect* ». L'auteur en conclut que « ces mots ne peuvent s'appliquer qu'à cette fraction de la Tradition globale qui est en parfaite concordance avec la Tradition apostolique ou avec la Parole révélatrice, sans la déformer ni sans y ajouter de nouveauté radicale. Autrement, on tomberait de nouveau dans le piège que constitue l'idée d'une Révélation continuée »<sup>11</sup>. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'auteur se meut en marge de la théologie de la révélation élaborée depuis Vatican II, avec notamment sa distinction entre révélation générale et révélation particulière. Il en est resté à une conception doctrinale et passéiste de la révélation. Nous reviendrons là-dessus en seconde partie de notre commentaire. 4) Quatrièmement, l'auteur en conclut à « l'urgente nécessité de faire émerger et de diffuser une herméneutique de la

6. *Op. cit.*, p. 31.

7. *Op. cit.*, p. 24.

8. *Op. Cit.*, p. 25.

9. *Op. Cit.*, p. 35.

10. *Op. cit.*, p. 46 à 65.

11. *Op. cit.*, p. 55.

tradition»<sup>12</sup>. Assimilant encore une fois tradition et magistère, il assigne deux priorités à cette herméneutique. « Faire un peu plus de clarté, en premier lieu, autour de la notion d'in-faillibilité (sic) de l'Église puisque cette notion reste toujours au cœur des difficultés de toute herméneutique de la tradition. Essayer d'établir ensuite des règles pour la réception et l'interprétation des documents conciliaires et pontificaux<sup>13</sup>. » En ce qui concerne la première priorité, l'auteur se dit insatisfait de la solution de Küng qui consiste à substituer l'idée d'indéfectibilité à celle d'infailibilité. Très valable en ce qu'elle ferait place à l'erreur dans l'Église, l'idée d'indéfectibilité deviendrait insuffisante quand elle serait utilisée pour nier toute infailibilité. Il propose un peu simplement de revenir aux limites que les deux derniers conciles ont données au concept d'infailibilité. L'auteur reste cependant ouvert à la suggestion, souvent exprimée depuis vingt ans, d'abandonner ce concept pour d'autres formulations moins équivoques : qui, entre autres, articuleraient mieux les concepts d'infailibilité et d'indéfectibilité. Nous reviendrons en seconde partie sur le concept d'infailibilité puisque cet ouvrage le considère comme le cœur de la question magistérielle. Pour notre part, nous pensons qu'il faut précisément éviter d'aborder la question de l'autorité du magistère par le biais du concept piégé d'infailibilité. Quant à ses règles d'herméneutique des documents magistériels, il est dommage que l'auteur se limite à l'interprétation du passé magistériel, en l'occurrence des conciles. À titre de principes généraux, il souligne la nécessité de rester conscient 1) de la distance à sauvegarder entre les conclusions d'un concile et la Parole de Dieu, 2) du contexte historique de chaque concile, 3) de la hiérarchie des vérités qui y sont exprimées, 4) et du caractère pastoral, et non scientifique, de tout enseignement magistériel. Cette dernière piste nous semble particulièrement intéressante. En effet, la qualité d'un enseignement magistériel ne devrait-elle pas d'abord se mesurer à son aptitude à rassembler l'Église !

## 2 — La compétence du magistère dans le champ de la morale

Après avoir dit l'importance d'analyser le discours magistériel en matière de morale, le professeur Naud déçoit quelque peu le lecteur en se limitant à parler de la compétence du magistère dans les questions relatives à la loi naturelle. Il se demande successivement avec quel *poids d'autorité*, avec quel *type de compétence*, et selon quelles *modalités* le magistère peut intervenir en ces matières.

Pour A. Naud, « la question de l'infailibilité du Magistère de l'Église est au cœur des tiraillements et des affrontements qui ont cours quand on aborde la question de la compétence du magistère en regard de la loi naturelle »<sup>14</sup>. C'est pourquoi il propose de remonter à Vatican I où a été définie la doctrine de l'infailibilité. Le texte conciliaire est lui-même interprété à la lumière du rapport officiel de Mgr Gasser sur les délibérations des Pères. L'auteur constate d'abord fort justement que ce concile « n'a pas abordé d'une façon explicite et directe la question de savoir si l'infailibilité de l'Église s'étend à l'interprétation de la loi naturelle, mais [qu']il s'est attardé à définir

12. *Op. cit.*, p. 57.

13. *Op. cit.*, p. 58.

14. *Op. cit.*, p. 77.

le but, les normes et l'objet de l'infailibilité »<sup>15</sup>. Il observe que le texte conciliaire « met sur le même pied l'infailibilité du pape et celle de l'Église »<sup>16</sup>. Il serait peut-être plus juste de dire que le Concile situe l'infailibilité papale à l'intérieur de l'infailibilité de l'Église. Pour identifier l'objet de l'infailibilité et interpréter la formule conciliaire « en matière de foi et morale », Naud fait appel au rapport Gasser qui précise que l'infailibilité de l'Église en matière de vérité révélée est de foi définie ; que l'infailibilité de l'Église en matière de vérités simplement requises à la sauvegarde, à l'explication ou à la définition des vérités de foi est une doctrine théologiquement certaine ; enfin que le Concile ne dit rien sur l'infailibilité de l'Église sur les autres vérités. L'auteur en conclut que les vérités relatives à la loi naturelle et qui sont sans lien nécessaire avec la révélation, ne peuvent pas être objet d'infailibilité. Toute la difficulté n'est cependant pas résolue par cette observation, comme le pense l'auteur ; elle est seulement mieux située. En effet, le problème devient alors celui de faire le départage entre les vérités relatives à la loi naturelle qui sont liées à la révélation et celles qui ne le sont pas.

Naud se demande ensuite à quel titre l'Église peut parler en matière de loi naturelle et quel service on peut attendre d'elle dans ce domaine. Là-dessus, il s'exprime brièvement, mais fort habilement. Négativement, il balise ainsi les limites de cette compétence :

Ce n'est pas en tant que gardien du dépôt révélé que le Magistère est un interprète autorisé de ces normes de la loi naturelle que ce dépôt n'éclaire pas. Le magistère n'est ni un interprète infailible de cette loi, ni un interprète inspiré par le Saint-Esprit, ni même un interprète simplement assisté par l'Esprit au point qu'il ne saurait commettre d'erreurs, même des erreurs durables et aux conséquences malheureuses. Il n'est pas même un interprète de toute connaissance humaine possible de la loi naturelle, ce savoir humain difficile, nécessairement tributaire de la nature évolutive de la situation ou de la condition humaine concrète. Il n'est pas enfin un interprète qui pourrait se substituer purement et simplement à la recherche commune à laquelle tout homme est invité à participer<sup>17</sup>.

Positivement, il propose de faire appel à la notion d'Église « maîtresse de sagesse » ou « experte en humanité » suggérée par Paul VI devant l'O.N.U. en 1965. Dans cette perspective, il est amené à distinguer deux fonctions du magistère de l'Église : sa fonction principale serait de « transmettre, faire comprendre, appliquer, défendre la Parole de Dieu »<sup>18</sup> ; secondairement, il aurait pour responsabilité de « s'efforcer de comprendre avec les ressources de la raison ces règles d'un comportement humain conforme à la nature de l'homme que la Parole de Dieu, nécessairement limitée par son historicité, n'a pas et ne pouvait pas éclairer d'une façon décisive »<sup>19</sup>. L'expertise originale que l'Église peut fournir à la recherche commune des valeurs morales serait celle de sa longue tradition de réflexion sur la condition humaine à la lumière de la Parole de Dieu. En cela, le magistère peut être reconnu comme un guide de conscience très valable.

15. *Op. cit.*, p. 80.

16. *Op. cit.*, p. 83.

17. *Op. cit.*, p. 103.

18. *Op. cit.*, p. 104.

19. *Ibidem*.

L'auteur se demande enfin comment devrait intervenir un magistère conscient qu'il n'est que maître de sagesse en matière de loi naturelle. Nous sommes d'accord sur la suggestion qu'il devrait éviter de se qualifier « d'interprète autorisé de la loi naturelle ». Cette expression est trop forte, à tout le moins équivoque. Nous sommes également d'accord pour exiger une plus grande rigueur dans l'appel à l'autorité de l'Écriture et des autres témoins de la tradition. C'est un fait que le magistère se drape souvent un peu facilement de l'autorité divine quand il devrait plutôt faire état des raisons humaines au nom desquelles il propose telle ou telle norme de conduite et du degré de certitude en cause. Mais encore devrait-il prendre conscience de ces raisons. Parions que, ce faisant, son enseignement deviendrait beaucoup plus évangélique dans son contenu ! Au moins, comme le suggère l'auteur, il deviendrait certainement plus crédible aux yeux des hommes et des femmes qui ne demandent pas qu'on résolve les problèmes à leur place, mais qu'on les épaulé dans leur recherche, notamment en leur ouvrant de nouvelles pistes d'intelligence du réel.

### 3 — *Les relations du magistère épiscopal au magistère papal*

Dans un troisième chapitre, André Naud étudie les relations des évêques au pape dans une problématique pour le moins inhabituelle, celle de la liberté. Après avoir traité de la question de façon générale, il aborde le cas particulier des synodes romains.

#### *La liberté des évêques*

Avec une telle problématique, l'auteur a bien fait de préciser, dès le départ, que ce serait une erreur de penser le rapport des évêques au pape sur le modèle des rapports des fidèles ou des théologiens au pape. Les évêques et le pape participent en effet à la même fonction ecclésiale, le magistère pastoral. Le problème viendrait du fait que « les évêques sont coincés, dans l'exercice de leur magistère, entre deux fidélités : celle qu'ils doivent à la vérité et qui réclame une grande liberté, celle qu'ils doivent au Pape, tête du corps dont ils sont membres, et qui réclame, au contraire, une attitude de solidarité »<sup>20</sup>. L'observation est juste en ce que la notion de magistère pastoral conjugue les soucis de vérité et d'unité. Nous ne voyons cependant pas comment l'auteur peut laisser entendre que le magistère papal serait théoriquement moins concerné par cette tension que le magistère épiscopal. Nous ne sommes pas d'accord non plus quand l'auteur résout la nécessaire tension entre vérité et unité au profit d'une priorité de la vérité<sup>21</sup>. À notre avis, le rapport dialectique entre vérité et unité doit être assumé jusqu'au bout. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut devenir révélateur du primat de la liberté chrétienne. Enfin, il devrait être très clair que la vérité en cause n'est pas d'abord celle du pur savoir intellectuel.

20. *Op. cit.*, p. 128. Voir pp. 135 à 140.

21. « Si l'on veut respecter la nature du Magistère et même, pourrait-on dire, sa noblesse, on doit reconnaître que la volonté de vérité doit avoir priorité sur le souci de l'unité. » *Op. cit.*, pp. 136-137.

Les désaccords entre les évêques et le pape existent. Ils sont normaux. Mais les évêques doivent-ils publiquement exprimer leurs divergences ? L'auteur répond catégoriquement dans l'affirmative. Pour notre part, nous répondrions simplement que ce devrait être leur pratique habituelle, contrairement à ce qui se passe actuellement. Le bien de l'Église l'exige. Cependant, nous pensons que les évêques devraient toujours faire connaître clairement au pape lui-même les désaccords qu'ils éprouvent à l'égard de son enseignement. Le pape devrait d'ailleurs agir de la même manière envers les évêques. Mais le pape peut-il et doit-il aller jusqu'à se réserver certaines questions ? Naud pense qu'on ne peut pas s'appuyer sur les deux derniers conciles, ni sur une saine ecclésiologie, pour justifier cette pratique. Il s'oppose particulièrement à cette pratique en matière de loi naturelle. Non seulement, dans ce domaine, cette pratique ne serait pas souhaitable pour la crédibilité du magistère et le bon fonctionnement de l'Église en général, mais elle serait même illégitime. À la lumière des principes posés au chapitre précédent, il est difficile de ne pas lui donner raison :

La loi naturelle n'est rien d'autre que ce que prescrit la raison droite. On voit mal que quiconque puisse renoncer à l'exercice de sa raison et aliéner du même coup son droit à réfléchir. Ce renoncement et cette aliénation seraient encore plus inconcevables chez ceux qui ont mission d'enseigner et qui se présentent comme ayant reçu cette mission<sup>22</sup>.

### *La liberté des synodes romains*

Les relations du magistère épiscopal au magistère papal sont faites d'une autre tension essentielle : celle de l'unité et de la diversité. L'unité chrétienne doit se réaliser non seulement dans la vérité, mais dans le respect de la diversité ecclésiale. Il nous semble même que cette tension est la plus spécifiquement concernée dans le rapport des évêques au pape. Si l'auteur n'a pas encore souligné cette tension, c'est sans doute qu'il s'est réservé cette approche pour éclairer la question toujours actuelle de la liberté des synodes romains.

André Naud est bien conscient de la signification des synodes romains à ce moment-ci de l'histoire de la fonction magistérielle. C'est d'abord là que la collégialité épiscopale est appelée à s'exprimer. Cependant, à la suite de la plupart des observateurs, il est forcé de « constater qu'en règle générale les synodes romains n'ont guère suscité, depuis leur institution, qu'une grande déception »<sup>23</sup>. Quelles sont les causes de l'échec relatif des synodes romains ? L'auteur pense qu'il y a d'abord un problème de liberté d'expression des évêques : notamment quand les évêques sont convoqués sur une question où Rome a déjà pris position. Les procédures utilisées jusqu'ici n'aideraient pas. En particulier, les sujets abordés seraient trop larges, d'autant plus que les synodes se déroulent en une seule session. L'auteur suggère que les synodes romains comportent généralement deux étapes : une première session de sensibilisation à la complexité du problème et, après un temps suffisant de réflexion, une deuxième

22. *Op. cit.*, p. 145.

23. *Op. cit.*, p. 151.



session d'élaboration de solutions précises. Il propose également de revoir le déroulement des échanges entre participants et d'augmenter le nombre et la représentativité des experts. Il est surtout d'avis que les synodes devraient apprendre à accepter la diversité d'opinion et de pratique au lieu de se réfugier systématiquement dans la fausse unanimité du *statu quo*. On ne peut qu'être d'accord, du moins en principe. Il ne faudrait cependant pas oublier qu'il y a aussi des cas où le consensus s'impose avec tout ce qu'il implique de compromis. Tout le problème est alors de comprendre ce consensus, non pas comme la fin du questionnement, mais au contraire comme une relance de la recherche de la vérité. Nous y reviendrons.

#### 4 — *Le magistère pastoral devant le magistère de théologiens*

Naud identifie trois grands malaises dans les rapports entre le magistère et les théologiens.

Le premier viendrait de la tendance magistérielle à réduire le rôle du théologien à l'explication et à la défense de l'enseignement magistériel. Ce serait alors nier ce qui fait la spécificité de sa fonction dans l'Église : la critique de la foi. Plus précisément, l'auteur définit le théologien comme un être tiraillé entre deux exigences « contradictoires », celles de la foi et du questionnement.

La coexistence dans le même être d'une foi ardente et d'une exigeante mise en question de la foi définit le fond même de la paradoxale existence théologique<sup>24</sup>.

Il nous apparaîtrait encore plus juste de situer l'exigence de questionnement au cœur même de la foi. La foi chrétienne véritable ne peut être qu'une foi inquiète et questionneuse. La théologie est donc une condition de la foi elle-même. C'est d'abord à ce titre qu'elle concerne tout croyant.

Le second malaise concerne la liberté du théologien. L'auteur s'attache à trouver une « bonne formulation » de ce que doit être la liberté du théologien. Cette formulation devrait être cherchée entre les extrêmes du contrôle absolu du théologien par le magistère et de la liberté absolue du théologien. Son objectif serait d'une part de favoriser la liberté du théologien et d'autre part de délimiter le mieux possible et avec précision les frontières de cette liberté. Il propose la suivante :

1. Le théologien jouit dans l'Église de toute la liberté de recherche et d'expression qui respecte les limites qu'imposent l'acceptation des vérités absolument essentielles à la foi chrétienne et l'acceptation de la visée fondamentale des dogmes définis engageant l'infailibilité de l'Église.
2. Cette liberté du théologien doit cependant être conçue comme tout à fait compatible avec le droit et le devoir du Magistère de mettre en garde contre un enseignement théologique qui, tout en respectant ces limites, lui apparaîtrait erroné ou fondamentalement inopportun, et même avec le droit et le devoir de le contrecarrer ouvertement<sup>25</sup>.

24. *Op. cit.*, p. 176.

25. *Op. cit.*, p. 187.

Considéré par rapport à la problématique traditionnelle qui l'inspire, on doit reconnaître que ce double énoncé est bien équilibré et fort prudent. Mais est-on vraiment plus avancé avec ce genre d'énoncé qui ne distingue pas suffisamment les compétences respectives des fonctions magistérielle et théologique dans l'Église ?

Le troisième malaise abordé par ce chapitre concerne précisément la définition des rôles propres des deux magistères en cause. Même si ce développement contient des observations précieuses, il laisse le lecteur sur son appétit. À la suite du théologien américain Dulles, l'auteur commence par exclure les conceptions qui asservissent l'une à l'autre les fonctions magistérielle et théologique, de même que celles qui en font des instances complètement indépendantes l'une de l'autre. Il propose plutôt, toujours à la suggestion de Dulles, un troisième modèle qui reconnaîtrait à la fois les liens et les différences entre les fonctions magistérielle et théologique. Dans cette voie, Naud n'hésite pas à considérer comme « crucial... de reconnaître dans l'Église l'existence, la nécessité et la légitimité de deux fonctions enseignantes et... de préciser correctement ce qui les distingue »<sup>26</sup>. On ne saurait mieux dire. La formulation qu'il propose ensuite est décevante puisqu'elle distingue la fonction magistérielle de la fonction théologique trop uniquement par son caractère officiel dans l'Église. Tandis que le magistère ecclésiastique parlerait « au nom de l'Église », le magistère théologique serait d'ordre « privé ». Cependant, même s'il définit le discours théologique comme étant d'ordre privé, l'auteur insiste sur son caractère public et critique à l'égard de l'expression de la foi ecclésiale. Il aurait fallu préciser en quoi les « deux magistères » participent différemment et de façon complémentaire à la réalisation du mystère de l'Église. Nous ferons une suggestion en seconde partie de cette note critique.

Quant aux modalités concrètes d'aménagement des rapports entre le magistère et la théologie, nous partageons les réticences de l'auteur sur la reconduction par le *CJC* de 1983 de la censure préalable des écrits théologiques et plus encore sur la politique toujours actuelle de réduction au silence des théologiens dissidents, quel que soit le moyen utilisé.

## 5 — *Le magistère et la liberté chrétienne*

L'ouvrage examine enfin l'attitude du magistère devant l'intelligence croyante et la libre conscience.

a) Quand il s'adresse au croyant, le magistère revendique une autorité toute particulière. Le numéro 25 de la constitution *Lumen Gentium* est devenu la référence classique sur l'attitude que le magistère exige des croyants devant ses enseignements. Mais comment interpréter ce texte ? André Naud distingue deux interprétations courantes de ce texte. La première n'y voit qu'une invitation à accueillir avec soumission les enseignements du magistère. La seconde y voit un texte insistant plutôt sur le degré variable d'obligation exigé de chaque type d'intervention.

Selon la première, l'assentiment exigé dans le cas d'un enseignement non infaillible est en pratique identifié à celui que réclame une définition infaillible : il

26. *Op. cit.*, p. 195.

s'impose, pour la pratique de la vie, de la même manière, d'une façon absolue. Selon la seconde, l'assentiment réclamé est qualifié et n'est pas inconditionnel<sup>27</sup>.

La première interprétation devrait être rejetée parce qu'elle continue à lire dans le texte ce qui y a été exclu par sa reformulation et surtout parce qu'elle va à l'encontre de la pensée de Vatican I sur l'infaillibilité. Seule la seconde interprétation respecterait l'ensemble du texte, l'interprétation donnée au lendemain du Concile et l'esprit de Vatican I qui se profile derrière ce texte. L'auteur est bien conscient que même ainsi interprété, ce texte reste largement anachronique dans son cadre de pensée pour autant qu'il est inspiré par l'ecclésiologie paternaliste et autoritaire de Vatican I.

Naud propose ensuite une formulation, en quatre étapes, de la manière dont le croyant devrait être invité à accueillir l'enseignement magistériel. Elle consisterait d'abord dans un rappel de la fragilité de toute parole humaine dans le service de la Parole de Dieu. Ensuite, elle « aborderait la théologie du Magistère, pour dire son rôle irremplaçable dans l'Église, les prérogatives qui lui sont propres, fondées sur les promesses de Jésus »<sup>28</sup>. Sa troisième étape « consisterait à fournir une certaine initiation aux qualifications théologiques des documents magistériels »<sup>29</sup>. Enfin cette formulation devrait « aborder la délicate question du droit au désaccord »<sup>30</sup>. Cette pédagogie a pour seul défaut de correspondre, comme d'ailleurs l'ensemble de l'ouvrage de Naud, à une théologie fondamentale devenue fort équivoque aujourd'hui avec sa conception chosiste, passéiste et intellectualiste de la révélation. Le problème n'est plus tellement celui de la contestation des enseignements magistériels, mais celui de l'indifférence croissante des croyants à leur égard. Et cette indifférence est surtout due au fait que l'univers théologique sous-jacent au langage magistériel est devenu incompréhensible pour le chrétien d'aujourd'hui.

b) L'auteur a sagement gardé pour la fin la délicate question de l'autorité du magistère par rapport à la libre conscience. Selon son habitude, il évalue d'abord le discours magistériel sur la question ; ensuite, il propose des orientations sur la manière dont le magistère devrait s'adresser à la conscience croyante et sur l'accueil que cette dernière devrait faire à l'enseignement magistériel.

*Humanæ vitæ* a été l'occasion d'un foisonnement d'interventions magistérielles sur le sujet. L'auteur ramène ces interventions à deux types : celui de la rigidité et celui de la souplesse. Les textes typiques de la ligne rigide se distingueraient des seconds sur cinq points en particulier : ils réclament un assentiment absolu, même quand il s'agit d'enseignements non infaillibles ; ils exagèrent la portée des autorités scripturaires et magistérielles invoquées ; ils ne distinguent pas le degré de certitude revendiqué par chaque intervention magistérielle ; ils invitent à l'assentiment, non en vertu de la qualité des arguments à l'appui, mais uniquement en vertu de l'autorité confiée au magistère ; enfin, ils auraient tendance à sous-estimer le rôle des théologiens et surtout

27. *Op. cit.*, p. 214.

28. *Op. cit.*, p. 224.

29. *Op. cit.*, p. 226.

30. *Op. cit.*, p. 228.

de la conscience de chacun. Pour André Naud, cette conception du magistère ne résiste pas à la notion de « conscience chrétienne adulte » qui « garde jalousement pour elle le dernier jugement à poser »<sup>31</sup>, qui pose ce dernier jugement « selon le meilleur de l'inspiration chrétienne »<sup>32</sup>, et qui est soucieuse de s'informer convenablement.

Bref, le magistère incertain dont parle André Naud, c'est non seulement celui qui coexiste avec le magistère infaillible, c'est aussi celui qui réussit mal à délimiter les frontières de son autorité : soit par attachement démesuré envers son passé, soit par exagération du champ de son infaillibilité, soit par dévaluation du rôle des évêques, soit enfin par mépris de la liberté des théologiens et de la liberté croyante en général.

## II — QUELQUES PISTES POUR UN RENOUVEAU DES QUESTIONS SOULEVÉES

Si les catholiques accordent si peu d'attention aux interventions magistérielles, surtout romaines, c'est d'abord parce qu'ils ne se sentent plus concernés dans leur expérience de foi par le style d'intervention et les problématiques qui leur sont proposées. L'ouvrage du Professeur Naud n'échappe pas entièrement à cette faiblesse du discours qu'il analyse. Voici quelques suggestions pour un renouveau du langage et des problématiques.

### 1 — *Un magistère au service d'un Évangile vivant*

Tout au long de son ouvrage, en particulier au premier chapitre, André Naud parle de « dépôt de la révélation »<sup>33</sup>, de « révélation exprimée de façon complète et définitive en Jésus »<sup>34</sup>, de révélation « terminée »<sup>35</sup>, etc. Il considère comme « un piège » le concept de révélation « continuée »<sup>36</sup>. De même, il parle de la vérité chrétienne comme d'un savoir. Le magistère serait au service de ce savoir à transmettre fidèlement. Bref, l'auteur est encore largement prisonnier de cette compréhension statique, passéiste et cognitive de la révélation qui servait de cadre à la conception du magistère qu'il propose de dépasser.

Les chrétiens d'aujourd'hui sont instinctivement plus sensibles à la dimension universelle de la révélation. Pour eux, toute l'histoire est porteuse de révélation. La révélation elle-même est beaucoup plus qu'un savoir. C'est une expérience de rencontre avec Dieu capable de les transformer en profondeur. Et surtout, ils ne voient pas comment ils pourraient se dire chrétiens s'ils n'étaient pas eux-mêmes directement

31. *Op. cit.*, p. 249.

32. *Op. cit.*, p. 250.

33. *Op. cit.*, pp. 54, 62, etc.

34. *Op. cit.*, p. 104.

35. *Op. cit.*, p. 54.

36. *Op. cit.*, p. 55.

responsables de l'Évangile. Ces croyants sont confirmés dans leurs intuitions par les théologies actuelles de la révélation. En même temps, ils restent confrontés à un discours officiel de l'Église qui leur rappelle que « la révélation est close avec la mort du dernier apôtre », qu'elle est une « doctrine » confiée à Pierre et aux apôtres dont la succession est assurée par le magistère ecclésiastique. La révélation serait un événement passé ; aujourd'hui, il ne resterait plus qu'à l'interpréter et à l'actualiser dans son vécu. Cette révélation serait consignée de façon privilégiée dans l'Écriture et les traditions apostoliques non écrites dont le magistère serait le seul gardien autorisé.

Ce discours, bien qu'il ait pu rendre de bons services par le passé, est devenu équivoque aujourd'hui. Il ne peut plus être crédible. Il est démobilisateur. C'est ce qu'ont compris à peu près tous les spécialistes actuels de théologie fondamentale à la suite de grands théologiens comme Rahner : « L'histoire du salut et de la Révélation, en tant qu'autocommunication proprement gracieuse, sont donc coextensives et coextensives avec l'histoire du monde, de l'esprit, et partant aussi de la religion en général<sup>37</sup>. » On dispose donc aujourd'hui d'un vaste choix de théologies capables de penser la révélation dans sa dimension universelle, actuelle et expérientielle sans pour autant porter atteinte à la valeur normative de l'événement Jésus, de l'Écriture et de l'enseignement de l'Église<sup>38</sup>. Ainsi, il est possible de penser la valeur révélatrice unique de l'événement Jésus tout en reconnaissant la présence universelle de Dieu dans le Christ. Il y a moyen de penser l'Écriture, y compris l'élément de clôture qu'elle implique, non plus comme un concurrent de la révélation universelle, mais comme un guide indispensable de lecture de toute l'expérience humaine comme Parole de Dieu. De même, on peut reconnaître la nécessité du magistère ecclésiastique sans en faire le seul dépositaire et interprète autorisé de l'Évangile. C'est précisément parce que la révélation est toujours vivante que son expression a sans cesse besoin d'être régulée : notamment pour rester fidèle à l'inspiration de ses origines et à sa dimension collective inaliénable.

Il est urgent que se développe une théologie du magistère qui distingue mieux la révélation particulière de la révélation générale et qui surtout reconnaît la primauté de la révélation générale sur la révélation particulière qui est à son service. Il est urgent d'apprendre à parler du magistère autrement qu'en niant implicitement la responsabilité première et fondamentale de tout chrétien à l'égard de l'Évangile. Il faut redécouvrir que chacun, selon ses charismes, a sa succession apostolique à assumer dans l'Église. Ce serait peut-être du même coup redécouvrir le magistère d'abord comme un indispensable service d'animation et de communion des chrétiens.

# 1 — Une question de fiabilité pratique plus que d'infailibilité théorique

Depuis plus d'un siècle et jusqu'à tout récemment, la théologie du magistère s'est pratiquement enfermée dans la problématique de l'infailibilité. L'ouvrage de Naud reste dans cette problématique en faisant de la clarification des frontières de l'infailibilité

37. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*. Paris, Le Centurion, 1983, p. 179.

38. Voir A. DULLES, *Models of Revelation*. New York, Doubleday et Cie, 1983. 347 pages.

sa principale clef. Il nous ramène constamment à la distinction entre l'enseignement infaillible et non infaillible de l'Église. Plus grave encore, il comprend lui aussi l'infailibilité comme étant de l'ordre de la vérité opposée à l'erreur. Ainsi, il croit que le mal catholique se dissiperait si l'Église acceptait qu'elle peut se tromper.

Il nous semble qu'il faudrait dépasser cette problématique de la vérité et de l'erreur. En tant que fonction enseignante, le magistère de l'Église est certes au service de la vérité dans l'Église. Mais la vérité dont il s'agit n'est pas d'abord la vérité théorique du scientifique, du théologien par exemple. Elle est davantage celle qui s'oppose au mensonge que celle qui s'oppose à l'erreur. En ce sens, elle nous semble d'abord une question de fiabilité de l'Église et non d'abord une question de certitude intellectuelle. C'est ce qu'évoque la tradition de l'Église-Mère et la coutume d'interpeller ses ministres comme « pères ». L'autorité parentale en effet est de l'ordre de la fiabilité. Elle fait appel à une plus large sagesse que celle du seul savoir abstrait. La meilleure mère n'est pas forcément celle qui a le plus d'aptitude théorique en pédagogie, en psychologie, etc. À la limite, sa sagesse peut même passer par des représentations inadéquates. Il en est de même du magistère. Sa certitude appartient d'abord au domaine de la confiance.

On pourrait dire que la vérité du magistère est du même ordre que la vérité de l'Écriture. Elle est une vérité de vie et non, comme telle, une vérité abstraite et scientifique. La vérité magistérielle est en effet trop souvent confondue avec la vérité scientifique de la théologie et des autres savoirs humains. Le magistère peut faire appel à ces savoirs, mais c'est alors pour les mettre au service d'une vérité infiniment plus large, qui est davantage affaire de fidélité à un esprit que de seule rectitude intellectuelle. La genèse du *Credo* à la période patristique est fort instructive à cet égard.

Dans cette perspective, la distinction entre magistère infaillible et magistère non infaillible n'apparaît plus comme aussi inévitable dans l'élaboration d'une théologie du magistère. La frontière entre l'un et l'autre n'est d'ailleurs plus aussi nette et déterminante. De même, la distinction entre ce qui appartiendrait ou non au domaine « de la foi et des mœurs » devient moins pertinente que dans la problématique traditionnelle de l'infailibilité réduite à l'ordre du savoir. En effet, si le discours magistériel est d'abord un discours de sagesse faisant appel à la confiance plus qu'au savoir, tout le détail de son expression est davantage requis à son plein exercice. C'est d'ailleurs au nom de ce principe que se justifie l'opposition du magistère à ceux qui, au siècle dernier, ont voulu résoudre le conflit entre la vérité scientifique et la vérité biblique en limitant l'inspiration scripturaire aux questions de foi et de mœurs. Ce principe devrait s'appliquer, *mutatis mutandis*, à la vérité magistérielle.

La vérité d'un enseignement magistériel se mesure d'abord à son aptitude à travailler à l'identité chrétienne, à rassembler les chrétiens, non pas d'abord à ses qualités théologiques au sens scientifique du terme. Et surtout, l'autorité magistérielle est loin de s'épuiser dans le savoir.

### 3 — *Magistère et théologie comme fonctions distinctes et complémentaires*

Sur la question toujours actuelle des rapports entre le magistère et la théologie dans l'Église, nous pensons que la solution est à chercher dans la clarification des compétences respectives de chacune de ces fonctions à l'égard de l'expression de la foi chrétienne, et par là de l'identité chrétienne dans l'Église et dans le monde. Si le magistère et la théologie existent comme fonctions prophétiques distinctes au service de l'identité chrétienne, c'est qu'ils ont des rôles différents et complémentaires à jouer sur ce même terrain.

#### *Des fonctions distinctes*

D'une part, le magistère ecclésiastique doit être regardé comme une fonction prophétique plus spécifiquement pastorale. À ce titre, il tient son autorité du Christ présent dans la foi, l'espérance et la charité de son Église. Comme fonction essentiellement pastorale, le magistère est une mise en œuvre particulière du ministère de convocation et d'animation de la communauté chrétienne et par là, de tout homme et de toute femme de bonne volonté. C'est à ce double titre de rassembleur et d'animateur que le magistère a le devoir de veiller à la sauvegarde de l'héritage chrétien et de présider au partage intégral de la foi, notamment en aidant les chrétiens à formuler leur credo commun et à faire ensemble le point sur leur identité là où la lecture de l'Évangile est plus laborieuse. Ce ministère de rassembleur et d'animateur, il l'exerce non seulement à titre de fonction dans l'Église, mais en qualité de sacrement d'une responsabilité que chaque chrétien a à vivre à son niveau, « à domicile » pourrait-on dire.

Comme aménagement de la fonction pastorale, le magistère ecclésiastique a d'abord pour tâche de travailler à l'unité des chrétiens dans le respect de la diversité de leurs charismes et de la diversité de leurs fidélités au vécu évangélique. Par conséquent, un exercice du magistère ecclésiastique qui diviserait indûment les chrétiens entre eux, par exemple trop prompt à marginaliser les dissidents, serait infidèle à sa mission. De même, un magistère qui chercherait à bâtir l'unité des chrétiens par le raccourci de l'uniformisation. L'unité à bâtir est au contraire celle de l'articulation de la plus grande diversité possible des perceptions du salut chrétien. C'est l'unité organique du Corps du Christ dont parle l'apôtre Paul. Le magistère ecclésiastique a indissociablement pour tâche d'animer la communauté chrétienne ainsi rassemblée : une communauté chrétienne où chacun, par son baptême, a été fait premier responsable de l'unique Évangile. Là aussi, le magistère peut faillir à sa vocation : par exemple, en monopolisant la responsabilité de l'Évangile au point de réduire les baptisés à n'être que de simples auxiliaires de l'évangélisation du monde. La démobilisation des chrétiens n'est pas sans lien avec un exercice du magistère qui consiste à penser et à dire à la place de l'Église, au lieu de présider au partage de la foi, c'est-à-dire à la circulation de l'expérience croyante.

Pour sa part, la théologie exerce sa fonction prophétique d'une façon scientifique, c'est-à-dire par la voie d'une démarche méthodique et systématique. Au nom du savoir critique et organisé, le théologien a pour tâche propre de travailler à l'expression

de l'inépuisable diversité, de l'inépuisable richesse de l'Évangile qui surgit de toute expérience humaine. Il veille par métier à ce que personne ne manque de mots pour exprimer librement et de façon cohérente son expérience de rencontre de Dieu dans son vécu particulier. En tant que fonctionnaire de l'inculturation de la foi, le théologien n'exerce lui aussi qu'une fonction sacramentelle. En effet, c'est d'abord à titre de sacrement d'une tâche commune, qui incombe à tout chrétien, que la théologie scientifique travaille à ce que chaque situation, chaque culture, puisse se nommer chrétiennement et par là exister librement dans l'Église et le monde.

Comme le magistère, la théologie peut trahir ses obligations : par exemple, en monopolisant tout le savoir chrétien au point de ne reconnaître comme expression croyante valable que ce qu'elle juge digne scientifiquement. Une théologie en vase clos, coupée du vécu chrétien ou des autres théologies de son époque, serait également infidèle à sa mission ; de même, elle ne serait plus une théologie digne de ce nom si elle se limitait à répéter paresseusement et servilement un langage désuet ou si, à l'autre extrême, elle se coupait de la tradition qui l'a engendrée.

### *Des charismes complémentaires*

Magistère et théologie sont donc des fonctions complémentaires au service de l'expression de la foi chrétienne. L'institution magistérielles travaille à l'homologie de foi nécessaire à la communion chrétienne ; la théologie œuvre à l'ajustement de l'expression de la foi à toutes les situations afin que l'Évangile y soit nommé dans sa permanente nouveauté. L'une cultive l'unité du langage chrétien ; l'autre sa diversité. C'est précisément en raison de leurs différences fonctionnelles que le magistère et la théologie ont besoin l'un de l'autre dans l'exercice de leur vocation respective. Le magistère a besoin de l'éclairage théologique dans l'écoute de l'expérience croyante et la formulation de son enseignement tout comme la théologie a besoin de rester en contact avec la sensibilité du magistère à la foi traditionnelle et universelle pour exercer sainement sa fonction critique au service de la pluralité chrétienne.

Idéalement, on peut parler de complémentarité de fonctions puisque d'une part, l'unité sacramentalisée par le magistère est celle de la diversité des expériences évangéliques et que d'autre part, l'infinie richesse de la foi sacramentalisée par la théologie est celle qui habite l'unique Évangile. En pratique cependant, les tensions entre magistère et théologie sont inévitables. La pleine réalisation de l'unité dans la diversité et de la diversité dans l'unité est une réalité eschatologique. D'ici là, magistère et théologie doivent accepter de passer par le conflit sans jamais cependant s'y laisser enliser. Au contraire, les tensions inévitables doivent être vécues comme des forces de vérité. Tous les conflits ne sont cependant pas aussi inévitables et féconds. Bien des conflits pourraient être évités si les responsables du magistère comme les théologiens s'en tenaient à leur champ de compétence respectif. À partir des principes énoncés plus haut, il y a ingérence de la fonction magistérielles sur la compétence de la théologie quand le magistère ecclésiastique se présente comme la mesure de la validité de toute théologie, s'institue autorité théologique par excellence. Le magistère n'est pas une super-théologie. En tant que discipline scientifique, la théologie répugne à se



laisser asservir à des fins institutionnelles. Elle sait que ce serait la porte ouverte à son idéologisation. Et le magistère asservit la théologie quand il la réduit à une simple fonction de médiation entre lui et la communauté : par exemple à un simple relais de son enseignement auprès des fidèles ou encore à un simple service d'élaboration, ou pire de justification, de son enseignement. Même si la théologie est *aussi* au service de la fonction magistérielle, ça ne peut pas être là sa première préoccupation. La théologie en viendrait à perdre de vue sa vocation première qui est d'être au service de la nécessaire diversité culturelle et historique de l'expression de la foi, au service du pluralisme chrétien.

Il ne faudrait cependant pas croire que tous les torts sont du côté du magistère ecclésiastique. Une théologie qui se définirait d'abord comme gardienne de l'intégrité de la mémoire chrétienne collective outrepasserait ses compétences. Une théologie trop uniquement préoccupée de savoir universel et immuable, une théologie qui absolutiserait sa vérité ou qui voudrait en faire la norme première de toute solidarité chrétienne, une théologie intolérante, etc. donnerait par là des symptômes d'égarement par rapport à sa mission propre dans l'Église. Elle s'instituerait alors en quelque sorte comme magistère ecclésiastique parallèle, au surplus monstrueux pour autant que pouvoir du savoir. Par ailleurs, le théologien qui se définirait lui-même comme simple véhicule, diffuseur, ou apologiste de l'enseignement magistériel serait bien mal venu de s'offusquer de la soumission que lui imposerait l'institution ecclésiastique, notamment en cas de divergences de vues avec le magistère. Il ne serait plus chez lui.

#### 4 — *Le magistère comme service de présidence*

La mission chrétienne ayant été confiée à tous les disciples, nul ne peut revendiquer de monopole sur la responsabilité de l'Évangile dans l'Église. Dans cette Église toute entière ministérielle, le magistère a cependant un rôle indispensable à jouer à l'égard de l'identité chrétienne.

La théologie traditionnelle du magistère est inspirée de la vision hiérarchique de l'univers et de la conception monarchique de la société qui avait cours à l'époque de son élaboration. Dans cette vision platonicienne du monde, le premier principe (mono-archè) résumait les propriétés de toutes choses ; ce premier principe ne synthétisait cependant le réel que par le biais de principes subordonnés plus ou moins denses selon leur rang dans la hiérarchie. Compris de la sorte, par exemple chez Ignace d'Antioche au deuxième siècle, le modèle hiérarchique n'était pas incompatible avec l'affirmation de la responsabilité de chacun à l'égard de l'Évangile. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. De là, la nécessité de recourir à des modèles plus contemporains où le symbole de l'autorité instituante est davantage le leader que le souverain.

Les symboles d'autorité qui pourraient être avantageusement exploités ne manquent pas. Comme dans le reste de la théologie, il faut aujourd'hui renoncer à s'en tenir à des modèles universellement parlants. Les cultures sont trop diverses. En théologie d'ici, nous suggérons de faire appel au concept de présidence, du moins tel que compris chez nous. L'image ne serait pas totalement neuve puisque, dès le deuxième siècle, le même Ignace parlait de l'Église de Rome comme celle qui présidait à la charité des Églises.

De plus n'a-t-on pas l'habitude de parler des fonctions pastorales comme de « présidences ». Ainsi, ne dit-on pas que le prêtre « préside » l'eucharistie. Le rôle du magistère serait de présider à la communion des chrétiens, notamment au partage de la foi dans l'Église et à l'affirmation de l'identité chrétienne. Le président est en effet celui qui est chargé de convoquer et d'animer un groupe. Il est le gardien de ses objectifs et de sa cohésion. De plus, il symbolise le groupe : c'est ainsi qu'il peut le représenter à l'extérieur.

Comme service de présidence, le magistère est le gardien de l'Évangile dans sa dimension de bien collectif. Il veille à ce que chacun puisse exprimer au profit de tous sa propre perception de l'Évangile et profiter en retour de l'expérience des chrétiens de partout et de toujours. Le président est en effet choisi en raison de ses aptitudes à exploiter les capacités du plus grand nombre, idéalement de tous. Le ministère de la présidence implique de soi un certain renoncement à son droit de parole individuel pour se mettre tout entier au service des intérêts collectifs représentés. Ainsi, le président ne se prononce que pour dénouer les impasses. Ce faisant, il ne prétend pas trancher définitivement les débats. Il appelle plutôt au consensus provisoire requis à la poursuite immédiate des objectifs du groupe. Il débloque simplement l'agir du groupe. Les parties en cause sont alors renvoyées à la poursuite de leur réflexion en vue de la recherche d'une solution plus satisfaisante pour tous. Présider, c'est aussi devoir rappeler à l'ordre ceux qui perturbent le fonctionnement du groupe en y brouillant la dynamique de circulation de la parole et plus largement de mise en œuvre de toutes les capacités qu'il contient. Il doit aussi réveiller les endormis, etc.

Les quelques observations qui précèdent demanderaient maintenant à être appliquées au délicat problème des relations du magistère avec la conscience de chacun et plus largement à la compétence du magistère en matière de morale : deux préoccupations majeures de l'ouvrage étudié. Une telle entreprise déborderait le cadre de cette critique.

## CONCLUSION

L'ouvrage du Professeur Naud revient souvent sur la nécessité de dépasser le cadre théologique qui a occasionné les blocages qu'il a su repérer. Son grand défaut, c'est à notre avis de n'être pas allé assez loin en ce sens. Même si l'auteur a fait preuve d'une créativité exceptionnelle pour proposer une théologie du magistère crédible pour le croyant d'aujourd'hui, son entreprise reste un demi-succès parce qu'elle est prisonnière d'une théologie fondamentale qui lui rend la tâche pratiquement impossible.

En dépit de ses inévitables limites, cet ouvrage n'en demeure pas moins un grand livre qu'on ne pourra désormais ignorer sur la question. C'est pourquoi il méritait qu'on s'y attarde.